



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

98-99 | 2004

Globalisation. Tome II

Apprivoiser le marché

Éléments d'interprétation des alacitas en Bolivie

Taming the Market: Elements for the Interpretation of the Alacitas in Bolivia

Michèle Cros et Daniel Dory



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/1710>

DOI : 10.4000/jda.1710

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2004

Pagination : 171-201

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Michèle Cros et Daniel Dory, « Apprivoiser le marché », *Journal des anthropologues* [En ligne], 98-99 | 2004, mis en ligne le 22 février 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/1710> ; DOI : 10.4000/jda.1710

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Apprivoiser le marché

Éléments d'interprétation des *alacitas* en Bolivie

Taming the Market: Elements for the Interpretation of the Alacitas in Bolivia

Michèle Cros et Daniel Dory

- 1 Depuis quelques décennies on assiste, en Bolivie, à la diffusion croissante de pratiques et croyances liées à la vente et à l'achat d'objets en miniature (et en particulier de billets de papier-monnaie de taille réduite), associées à des expectatives de mobilité sociale ascendante et à l'acquisition de biens et services spécifiques. Ce phénomène est généralement désigné par le nom d'*alacitas*¹, par lequel il se manifeste à La Paz, où un marché de miniatures se tient chaque année en relation avec la fête de Notre-Dame de La Paz (de la paix), patronne de la ville, le 24 février.
- 2 Pour comprendre la multiplication des occurrences des objets et croyances d'*alacitas*, dans le temps et dans l'espace bolivien, il est nécessaire d'en décrire les principales caractéristiques, puis de rendre compte de quelques-uns de ses nouveaux contextes. Ensuite on s'attachera à évoquer rapidement les principales transformations qu'a connues la société bolivienne depuis le milieu du XX^e siècle, en insistant sur celles qui ont pu retentir sur les croyances et pratiques rituelles. Enfin, à titre d'hypothèse argumentée, on proposera les grandes lignes d'une interprétation des *alacitas* comme l'un des moyens mis en œuvre par un nombre croissant de Boliviens pour affronter les opportunités et incertitudes du marché. Pour ce faire on évoquera à la fois la diversité des pratiques, représentations et symboles qui confèrent un sens et une efficacité aux *alacitas*, ainsi que les tensions qui se manifestent entre le caractère traditionnellement localisé (et daté) de ces pratiques marchandes et les enjeux globaux qu'elles sont désormais amenées à assumer.

Le marché (*feria*) d'*alacitas*

- 3 D'entrée de jeu il nous apparaît essentiel de distinguer clairement la fête d'*alacitas* (qui se déroule à La Paz avec des particularités que nous mentionnerons plus bas), du marché ou *feria* d'*alacitas*. Ce dernier consiste en la rencontre, en un lieu variable et en un moment

qui correspond généralement à une fête patronale locale, de vendeurs d'objets en miniature et d'acheteurs (directs ou par loterie) de ces mêmes objets. Cette pratique est, à la différence d'un simple achat de jouets, par exemple, associée à des croyances spécifiques qui font intervenir diverses entités surnaturelles (Ekeko, Vierge, saint...), lesquelles par un échange rituel à base de réciprocité, assurent l'obtention « en vrai » des objets dont les miniatures ont été acquises au cours de la *feria d'alacitas*, et ce généralement pendant l'année suivant la transaction. Au cours des dernières décennies l'univers des objets concernés a connu une évolution significative passant surtout de denrées agricoles et d'animaux domestiques à l'ensemble des produits nécessaires au bien-être de populations de plus en plus urbanisées et davantage soucieuses d'effectuer une mobilité sociale ascendante : maisons, meubles, voitures, camions, téléphones portables, cartes VISA, ordinateurs, etc. Dans la mesure où la mobilité sociale s'accompagne souvent de mobilité spatiale en Bolivie même et, surtout, à l'étranger, des billets d'avion et passeports en miniature, sans oublier de petites valises, sont couramment proposés, ainsi que des diplômes assurant aux étudiants une conclusion heureuse de leurs efforts. Particulièrement importants dans ce contexte sont également les billets de banque en miniature, vendus parfois dans des stands appelés « banques d'alacitas », où il est possible d'acheter d'énormes liasses de billets, le plus souvent de 100 dollars, mais aussi de grosses coupures de bolivianos, la monnaie nationale². C'est à cet univers d'objets en miniature et aux croyances et pratiques qui entourent leur manipulation dans différents contextes que nous nous intéresserons dans ce texte.

- 4 Dans la mesure où la *feria d'alacitas* ne se réalise jamais isolément, mais toujours associée à une festivité (le plus souvent patronale), et où l'on assiste, en plus, au cours des dernières années à une remarquable diffusion des pratiques et objets d'alacitas (en particulier des billets en miniature), il est nécessaire d'évoquer maintenant les principaux contextes de cette manifestation.

Les contextes changeants de la feria d'alacitas

- 5 Le premier de ces contextes, tout au moins chronologiquement, est celui de la fête des *alacitas* de La Paz. Suivant diverses sources, en partie légendaires³, cette manifestation qui consiste en un échange de miniatures associées à la fertilité et à l'abondance des humains et des produits de la terre, s'accompagnant souvent de la représentation, également en miniature, d'un personnage surnaturel parfois bossu et au membre viril en érection (l'ancêtre de l'actuel Ekeko), se déroulait à l'époque préhispanique, dans l'aire aymara, aux alentours du solstice d'été (austral). À une date indéterminée de l'époque coloniale cette pratique aurait été interdite du fait des « désordres » auxquels elle donnait lieu, mais ce fait n'est pas documenté à l'heure actuelle. La foire des *alacitas*, toujours selon la tradition, aurait resurgi vers 1782, lorsque le gouverneur-intendant de La Paz, Sebastián de Seguro, en gratitude pour la protection que la Vierge patronne de La Paz avait accordé à la ville lors du soulèvement indigène de 1780-1781, en déplace la date au 24 janvier, fête patronale de Notre-Dame de La Paz.
- 6 Les quelques indications dont on dispose concernant cette célébration au cours du XIX^e siècle font état de la coexistence de la fête religieuse (avec messe, procession, danses, arcs d'argenterie et feux d'artifice) avec le marché de miniatures où les artisans des différentes corporations (*gremios*), ainsi que des indigènes ou encore des enfants exposent et vendent leurs productions (Butrón, 1990 ; Cuba, 2001). Fait important : ces transactions

qui s'effectuaient initialement à l'aide de petites pierres plates se font (probablement à partir du début du XIX^e siècle) moyennant des boutons de cuivre et/ou de bronze, lesquels ne seront remplacés par la monnaie courante que vers le milieu du XX^e siècle. En l'état actuel des données il semble donc que deux des éléments marquants des *alacitas* de La Paz soient assez récents, tout au moins dans leur forme actuelle. Il s'agit tout d'abord de l'intervention de l'Ekeko sous son apparence moderne de petit personnage obèse et souriant, au teint rose et aux traits métis, habillé partiellement à la manière indigène, les bras ouverts, et couvert d'une profusion d'objets ainsi que de billets de banque en miniature. La statuette de ce « dieu de l'abondance », généralement réalisée en plâtre, présente en outre une bouche ouverte, où les dévots introduisent des cigarettes allumées lors des rites qui lui sont consacrés (les mardis et vendredis), où il reçoit également des offrandes de coca et d'alcool. Ces pratiques destinées à établir une réciprocité avec l'Ekeko qui, bien traité et enrichi chaque année au moins d'une nouvelle miniature, est supposé garantir l'abondance de biens dans la maison qui l'accueille, se combinent avec d'autres rites, également assez récents.

- 7 A ce propos on peut émettre l'hypothèse d'une lente transformation au cours du XIX^e siècle, des petites représentations andines de la fécondité (aux attributs phalliques proéminents, ou lorsqu'il s'agit de la Pachamama – déesse mère assurant la fertilité de la terre – au sexe féminin apparent) toujours présentes dans les postes de vente de produits destinés à la médecine populaire et/ou la sorcellerie – que l'on trouvait anciennement au cœur même de la *feria d'alacitas* (Butrón, 1990 : 45) – jusqu'à aboutir à la figure actuelle de l'Ekeko, dont les traits et les caractéristiques métisses ont bien été mises en évidence, notamment par Gerardo Fernandez (1998 : 159-162)⁴.
- 8 Le deuxième élément sans doute assez récent consiste en l'attribution généralisée d'un pouvoir reproducteur particulier aux miniatures acquises précisément à midi le 24 janvier, et bénies dans la foulée par un prêtre catholique (si possible dans la cathédrale), et également traitées rituellement par un *yatiri* (praticien rituel aymara ou kallawayaya), pratique qui semble s'être développée surtout au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Ici encore, différents indices suggèrent son inexistence, au moins durant une bonne partie du XIX^e siècle⁵.
- 9 A l'heure actuelle la différenciation entre marché et fête d'*alacitas* s'opère toujours de façon nette. La fête se déroule le 24 janvier en l'honneur de la Vierge de La Paz avec différents actes du culte catholique. A midi de ce jour affluent vers la cathédrale et d'autres églises du centre-ville des milliers de dévots pour y faire bénir les miniatures récemment achetées aux vendeurs établis à proximité, rite suivi (et parfois précédé) par un traitement rituel effectué par un *yatiri*, ainsi qu'on l'a mentionné plus haut. Simultanément, les autorités politiques de La Paz, accompagnées par des autorités nationales, inaugurent la *feria d'alacitas*, dont le lieu est variable et actuellement à l'écart du centre-ville, et qui dure généralement deux ou trois semaines. Parmi les centaines de stands de cette foire, on trouve, outre l'Ekeko, les plus divers objets en miniature réalisés le plus souvent par des artisans spécialisés, des jeux de hasard, des ornements en stuc, des paniers, des restaurants servant des plats traditionnels, des plantes vertes, etc.⁶ Des *yatiri* (mais pas de prêtres) y sont également présents, tant pour doter les miniatures des attributs de la « chance » et garantir de la sorte leur pouvoir reproducteur « en vrai »⁷, que pour lire l'avenir à l'aide de feuilles de coca ou de plomb fondu.
- 10 Mais si la fête d'*alacitas*, combinant la célébration de la Vierge patronne locale et le marché des objets en miniature associé à la figure changeante de l'Ekeko, est une

manifestation propre à la ville de La Paz, l'un des phénomènes les plus remarquables des transformations culturelles (et cultuelles) qui s'opèrent actuellement en Bolivie est la diffusion des *ferias d'alacitas*⁸ et des objets d'*alacitas* (surtout les billets de banque en miniature, mais aussi les petites voitures et les maisonnettes), dans des contextes (souvent festifs) divers et dans un nombre croissant de lieux, parfois éloignés de l'aire andine. Parmi les faits les plus significatifs de cette tendance qui participe, à nos yeux, de l'émergence de ce que l'on pourrait désigner comme une culture nationale bolivienne, nous n'évoquerons ici rapidement, et à titre d'exemples, que quelques cas se produisant dans le département de Cochabamba.

- 11 La fête de la Vierge d'Urqupiña⁹ constitue de nos jours une manifestation religieuse synchrétique majeure de la Bolivie. Ce fait est dû tant à l'énorme quantité de participants qui se rassemblent à Quillacollo¹⁰ (ville située à proximité de Cochabamba) les 14, 15 et 16 août, qu'à la diversité des pèlerins qui proviennent actuellement de pratiquement tous les départements du pays (et de nombreux pays étrangers où la diaspora bolivienne se trouve installée)¹¹ pour accomplir une série de rites en rapport avec la richesse et la mobilité sociale ascendante. Sans entrer ici dans le détail des rituels et des pratiques qui ont lieu à cette occasion¹², signalons que le 14 se tient la *Entrada folklórica*, au cours de laquelle des dizaines de groupes de danseurs parcourent les principales artères de la ville jusque tard dans la nuit.
- 12 Le jour suivant est plus spécifiquement consacré au culte de la Vierge (messes, procession). Le 16, jour du *Calvario* (calvaire), dès l'aube une masse impressionnante de pèlerins converge vers la colline où, suivant la tradition, la Vierge est apparue (à une date indéterminée du XVIII^e siècle) à une petite bergère. Là une chapelle abrite ce jour l'image sacrée (habituellement logée dans l'église de Quillacollo), à proximité de laquelle un grand nombre de prêtres se tient à la disposition des dévots pour les bénédictions qui interviennent dans la chaîne rituelle qui s'effectue à cette occasion. Les pratiques au lieu et autour du *Calvario* se déroulent à peu près dans l'ordre suivant, qui peut néanmoins être modifié à cause des difficultés à accéder aux différents endroits du fait de l'immense cohue de pèlerins qui se concentrent en un nombre restreint de lieux rapprochés. Le premier pas consiste à acheter, au marché d'*alacitas* qui se tient en contrebas de la colline, les miniatures des objets que l'on désire posséder (maisons, véhicules, ordinateurs, etc., et, bien entendu, des liasses de billets de banque). Ensuite l'on se rend sur la colline, où des dizaines de « mines » ou « veines » sont aménagées dans le but de permettre l'extraction d'un morceau de roche (à l'aide d'une massue préalablement louée à la personne qui s'est vue attribuer le site par la paroisse et/ou la municipalité, moyennant le paiement d'une patente), qui constitue la représentation d'un prêt (ou capital) que la Vierge accorde à la personne. La somme à attendre étant en directe relation avec la taille de la pierre obtenue, cet aspect du rituel revêt une importance certaine¹³.
- 13 Muni de ses miniatures et de sa pierre, le pèlerin ira les faire bénir par l'un des prêtres catholiques qui se tiennent aux alentours de la chapelle avant de faire pratiquer sur ces mêmes objets le rituel andin de la *ch'alla*, consistant en libations de bière de maïs (*chicha*), de bière courante et d'alcool, avec usage de confettis et serpentins, qu'effectue un *yatiri* qui profère des incantations tant à la Pachamama qu'à la Vierge, à des saints et à d'autres divinités andines (parfois aussi au Tío, dont il sera question plus loin). Les dévots qui désirent une maison loueront un petit lopin de quelques mètres carrés sur un versant de la colline (à des personnes disposant également d'une patente à cet effet), pour y construire une petite maison et y poser les autres miniatures acquises. Dans ce cas la

ch'alla concernant l'ensemble des miniatures s'effectue en ce lieu, où le pèlerin et sa famille resteront habituellement l'après-midi, pour y danser et y consommer de la nourriture et de considérables quantités de boissons alcoolisées.

- 14 Dans la mesure où au cours de l'année suivante le pèlerin a vu sa situation s'améliorer, il est censé retourner le prochain 16 août au *Calvario* pour y rendre les pierres prélevées l'année antérieure¹⁴ (c'est-à-dire rembourser le prêt que la « *Mamita de Urkupiña* » lui a accordé), en y ajoutant les « intérêts » sous forme de dons divers à la Vierge (donc à la paroisse). Pour ces pèlerins qui reviennent, ce moment de « dévolution » est alors le premier de leur itinéraire rituel dans le *Calvario*.
- 15 Un autre contexte où surgissent depuis peu des objets d'*alacitas*, à défaut d'une véritable *feria*, mais associés à des pratiques visant également leur reproduction « en vrai », est la fête de la Santa Veracruz, qui se tient du 2 au 4 mai dans un sanctuaire situé au sud de la conurbation de Cochabamba. Il s'agit ici d'un culte lié à la fertilité (où la Pachamama jouait donc un rôle essentiel¹⁵) qui a évolué vers la fin des années 1970 vers un ensemble de pratiques où la « fécondité » des objets et billets en miniature, qui apparaissent à cette époque dans les rites et offrandes, tient une place croissante, en association, cette fois, avec les croyances traditionnelles portant sur la fertilité des humains, mais aussi celle des animaux et des plantes dont l'importance décroît à mesure que les dévots sont de plus en plus urbanisés¹⁶.
- 16 Enfin, en juin et juillet 2003, l'un de nous a pu constater la présence dans un sanctuaire proche de la ville de Tarata (haute vallée de Cochabamba), consacré à Santiago de Bombori¹⁷ de nombreux postes de vente de billets et d'objets (surtout voitures et camions) en miniature. Leur usage rituel, ici encore, correspond aux croyances liées à leur reproduction « en vrai ».
- 17 De manière plus générale on peut désormais trouver au moins tous les dimanches de l'année, et parfois tous les jours, quelques miniatures parmi les plus usuelles (billets de banque, voitures, camions, diplômes, parfois maisons...), dans des postes de vente situés aux abords des principaux centres de pèlerinage : Copacabana, Urkupiña, Cotoca, etc.¹⁸
- 18 Enfin, fait peut-être plus révélateur encore, on note depuis quelques années, dans la section spécialisée du marché principal de Cochabamba l'apparition de *mesas*¹⁹ contenant des billets de dollars, ce qui manifeste une nouvelle aire de diffusion des objets d'*alacitas*.
- 19 Les phénomènes décrits jusqu'ici, et principalement la tendance actuelle vers la diffusion généralisée des *ferias* et objets d'*alacitas*, doivent être maintenant intégrés dans le cadre plus englobant des principales transformations qui ont affecté la société bolivienne au cours des dernières décennies.

Aperçus sur la mutation actuelle de la société bolivienne

- 20 Depuis le milieu du XX^e siècle la Bolivie a connu d'importantes transformations qui ont concerné l'ensemble des données démographiques, économiques, idéologiques et politiques. Ces bouleversements, bien que simultanés dans le temps, ont pourtant eu des effets déphasés produisant un tableau sociétal peu ou mal articulé, configurant actuellement une mutation que l'on peut qualifier de chaotique. Dans le cadre de ce travail il est seulement possible d'en évoquer les éléments principaux.
- 21 En premier lieu il convient de rappeler que tout au long du XX^e siècle la Bolivie a connu une importante croissance démographique, passant d'environ un million et demi

d'habitants en 1900, à un peu plus de trois millions en 1950, pour atteindre en 2001, date du dernier recensement, presque 8 300 000 habitants. Même si la densité démographique demeure l'une des plus faibles d'Amérique latine, cette réalité est à prendre en compte dans un pays qui dispose, contrairement à une idée très répandue, de peu de bonnes terres agricoles.

- 22 D'autre part, cette population en forte augmentation est de plus en plus citadine. Ainsi, le taux d'urbanisation passe d'environ 30% en 1950 à 62,4% en 2001²⁰. Surtout, on assiste depuis le milieu des années 1970 à une forte concentration de la population urbaine dans les trois agglomérations principales : La Paz-El Alto, Cochabamba et Santa Cruz, qui constituent l'axe central du pays. Parmi les principales raisons de ces phénomènes se trouvent d'abord les effets de la révolution de 1952 et de la Réforme agraire qui l'a suivie en 1953. En effet, en ce moment un important contingent de paysans du haut plateau et des vallées andines se trouve, de fait, délié des rapports qui l'attachaient aux *haciendas* et peut par conséquent migrer vers les villes en quête d'emplois peu ou pas qualifiés. Cet exode rural sera bientôt puissamment renforcé par les conséquences mêmes de la Réforme agraire qui, en aboutissant à un morcellement croissant des anciens grands et moyens domaines, au rythme des héritages et successions, produit bientôt une généralisation du *minifundio* dans de vastes extensions de la Bolivie andine, là où, justement, les taux de natalité sont parmi les plus élevés.
- 23 Au cours de la même période, mais surtout à partir des années 1970, une remarquable accélération des dynamiques migratoires internes, essentiellement des aires andines vers l'orient (et principalement le département de Santa Cruz²¹ et les zones de colonisation, dont le Chapare, au nord du département de Cochabamba, qui deviendra bientôt un centre de production de feuilles de coca et de cocaïne²²), bouleversera radicalement la géographie culturelle de la Bolivie.
- 24 Sur le plan économique, le dernier demi-siècle verra un progressif effacement de la centralité minière traditionnelle depuis l'époque coloniale (argent d'abord puis étain au XX^e siècle), associé à une relative diversification où les hydrocarbures et les cultures agro-industrielles de l'orient prennent une importance croissante, relayés vers la fin des années 1970 par l'expansion spectaculaire du circuit coca-cocaïne. L'industrie, pour sa part, demeure cantonnée à quelques produits de consommation courante²³ et à une multitude d'ateliers de nature semi-artisanale dans la mesure où l'étroitesse du marché bolivien et la pratique très répandue de la contrebande entravent durablement l'essor de ce secteur. Il en résulte que l'État sera, surtout après 1952, et de très loin, le principal fournisseur d'emplois salariés dans le pays. Ce fait explique à la fois l'acharnement des luttes politiques, dont l'aspect idéologique est très souvent dominé par des considérations plus prosaïques, et la situation de profonde insécurité où se trouvent habituellement les fonctionnaires, menacés de licenciement non seulement lorsque leur parti perd le pouvoir, mais aussi lors du changement d'une autorité supérieure soucieuse, à son tour, de donner du travail aux membres de sa famille et à ses amis plus ou moins proches.
- 25 Plus généralement, l'État populiste issu de la révolution de 1952, à la fois pléthorique, hyper-interventionniste, inefficace et profondément corrompu, va combiner le prébendalisme et la cooptation, en faveur de secteurs alliés en fonction de conjonctures changeantes, et dont il attend un soutien en vertu du principe de réciprocité (patronat, armée, directions paysannes, syndicats des mines...) avec une répression souvent brutale des opposants. Il en résultera un modèle d'interaction conflictuelle de la société civile avec l'État, basé sur des mesures de pression plus ou moins violentes (car ceux qui ne

peuvent pas faire pression, manifester et se manifester, n'obtiennent rien d'un gouvernement qui ne distribue ses bienfaits de manière imprévisible et erratique qu'en réponse aux exigences des groupes mobilisés), qui marquera durablement la culture politique bolivienne²⁴. Après la fin des régimes militaires plus au moins autoritaires des années 1964 à 1982²⁵, cette même logique de l'action collective se donnera à voir jusqu'à nos jours, mais dans un contexte radicalement modifié.

- 26 En effet, en 1985 la faillite tant économique que politique de l'État issu de la révolution de 1952, que les gouvernements militaires avaient pour l'essentiel tenté vainement de faire survivre, se manifeste de façon dramatique. Outre les contraintes internationales qui résultent d'une importante augmentation des taux d'intérêt réel de la dette externe, la Bolivie connaît à cette époque des niveaux record d'inflation allant jusqu'à 20 000%, associés à la totale incapacité de la coalition de gauche (UDP) au pouvoir depuis 1982 de mettre en œuvre la moindre mesure permettant de faire face à une situation qui se dégrade de jour en jour. A ce tableau critique s'ajoutera bientôt l'effondrement du secteur minier nationalisé en 1952. C'est dans ces circonstances que le nouveau gouvernement, qui s'installe en 1985 à la suite d'élections anticipées, promulgue le Décret suprême 21060 (29/08/1985) qui inaugure l'ajustement structurel et la transformation de l'État bolivien²⁶. Parmi les mesures adoptées figurent une drastique réduction des dépenses publiques, notamment dans le secteur social ; la dérégulation de maintes activités économiques, l'ouverture commerciale, des normes permettant le licenciement des travailleurs excédentaires du secteur public, l'abolition de nombreuses subventions faussant les prix des biens et services, etc. Ces dispositions seront bientôt suivies par le licenciement d'environ 20 000 mineurs des départements d'Oruro et Potosí qui, accompagnés de leurs familles iront dans leur majorité engrosser le flux des nouveaux citadins, ou encore se dirigeront vers les basses terres, et tout particulièrement le Chapare où la production de coca et de cocaïne connaît à ce moment son apogée, ce qui contribue également à la spectaculaire dollarisation de l'économie.
- 27 Ce changement de cap suivi, dans les années 1990, par la privatisation des principales entreprises publiques²⁷ (télécoms, aviation, hydrocarbures, chemin de fer, etc.) va profondément diminuer la capacité distributive d'un État dont les ressources propres se voient en partie réduites et, surtout, soumises en principe à des critères rationnels de gestion. Il n'en reste pas moins qu'un bon nombre des revendications collectives s'adressent encore maintenant à un État supposé tout puissant, distributeur universel de bienfaits et dont la bonne volonté est à arracher au moyen de manifestations, menaces et insultes, grèves de la faim, blocage de route, et autres pratiques qui relèvent de ce que l'on pourrait qualifier de rituels collectifs inhérents à la culture politique bolivienne.
- 28 Par ailleurs, et sans doute plus fondamentalement, la récente situation générée par l'érosion de la centralité de l'État et le nouveau rôle du marché comme mécanisme d'allocation de biens et de services, a engendré ou renforcé une série de pratiques et de comportements partiellement adaptatifs. En premier lieu il s'agit d'une expansion sans précédent des activités qualifiées d'informelles, car non soumises aux lois en vigueur, mais dont les fins sont non délictueuses. Entrent dans cette catégorie, par exemple, la myriade de vendeuses et de vendeurs installés sur les trottoirs des grandes villes ; les artisans et mécaniciens dont les ateliers embauchent une main-d'œuvre non déclarée, principalement familiale ou issue de réseaux de compérage, les chauffeurs-propriétaires d'une bonne partie des taxis, etc. Toutes ces activités présentent un caractère aléatoire, et les gains que l'on peut en espérer sont en grande partie liés à la « chance » momentanée

ou durable qui favorise ceux qui s'y livrent. Chance pour avoir beaucoup de clients au cours de la journée, chance pour échapper à la police municipale qui inflige des amendes, chance enfin pour pouvoir accumuler le capital indispensable pour s'engager dans des activités à plus grande échelle.

- 29 D'autre part, le risque et le caractère aléatoire des résultats sont, bien évidemment, beaucoup plus importants dans le cas des activités délictuelles, en particulier lorsque la personne ne dispose pas des réseaux politiques et familiaux qui garantissent une certaine impunité. Dans ce cas également il faut avoir beaucoup de chance pour pouvoir s'enrichir par la production et la vente de cocaïne, ou pour mener à bien des opérations de contrebande.
- 30 L'élément crucial ici réside dans le fait que tous ces comportements s'inscrivent dans des stratégies fondamentalement individuelles (et familiales) qui incluent, certes, mais dépassent le plus souvent l'horizon de la simple survie, au profit de perspectives diversement réalistes d'accumulation monétaire et d'ascension sociale propres aux segments de la population plus ou moins récemment urbanisés. Et ceci, qui se vérifie pour les strates « populaires » dont les efforts économiques s'accompagnent le plus souvent de remaniements identitaires, est encore davantage présent chez les couches moyennes, plus directement dépendantes des biens publics (éducation, santé, crédit pour les micro entreprises, lois favorables, infrastructures diverses...) pour réaliser leur mobilité ascendante, et qui ont été les principales victimes des mesures de rigueur budgétaire. C'est par ailleurs parmi ces catégories sociales que l'on trouve de très nombreux bénéficiaires de l'expansion économique qu'a connue la Bolivie au milieu des années 1970, et qui ont ultérieurement cherché à consolider leurs positions par de forts investissements scolaires en faveur de leurs enfants²⁸, parfois combinés avec des itinéraires migratoires vers l'orient et/ou l'étranger. On a donc là une portion importante de la population urbaine bolivienne qui s'est brusquement trouvée déstabilisée dans ses perspectives d'avenir et obligée à réinventer un horizon d'expectatives nouvelles.
- 31 Parmi les moyens mis en œuvre pour affronter cette situation, le renforcement des liens de solidarité basés sur la parenté et le compérage²⁹ occupent une place prééminente, et tout particulièrement ceux qui relient les habitants des grandes villes andines³⁰ (les *residentes*) aux membres de ces réseaux demeurés dans les zones rurales. Et on sait également que les fêtes patronales des bourgs de l'aire andine ont été, environ à partir de la fin des années 1970, partiellement transformées sous l'influence (et le pouvoir économique) de ces nouvelles couches urbaines tantôt à la recherche d'un supplément de ressources économiques et symboliques, tantôt visant à se prémunir contre les aléas de la situation en ville au moyen de la canalisation de ressources et de force de travail en provenance des campagnes³¹.
- 32 C'est à partir de ces données contextuelles que la remarquable diffusion des *ferias* et objets d'*alacitas* peut s'interpréter comme un élément d'un procès de recomposition dynamique des ressources culturelles permettant de penser et d'influer rituellement sur les facteurs anonymes et aléatoires du marché qui définissent les chances, individuelles et familiales, d'initier ou maintenir un processus de mobilité sociale pour de vastes couches urbaines boliviennes. Pour comprendre la logique d'ensemble de ces phénomènes il est maintenant nécessaire de s'attacher aux différents complexes de sens et de symboles qu'ils mobilisent.

Les *alacitas* comme marchés locaux insérés dans la globalisation

- 33 Les données présentées dans la partie descriptive de ce texte permettent de discerner les différents composants des *ferias* et de la fête d'*alacitas*. Il s'agit en l'occurrence d'une série d'objets en miniature, inscrits dans des pratiques rituelles diverses, destinées à établir des relations de réciprocité avec des contreparties surnaturelles (ou douées de pouvoirs surnaturels), dans le but d'obtenir des bénéfices d'ordre essentiellement matériel, voire exclusivement économique. L'articulation spécifique de cet ensemble hétérogène d'objets, pratiques et croyances se réalise au moyen d'un exercice combinatoire qui actualise des matériaux issus d'un univers culturel stratifié³², fait d'héritages et de remaniements successifs, au cours d'un processus de diffusion spatiale, au cours duquel les logiques et la rationalité capitaliste s'affirment progressivement. Les référents qui donnent un sens aux objets et pratiques relevant des *alacitas* procèdent des trois strates qui configurent problématiquement l'univers culturel bolivien issu de l'aire andine. On évoquera donc ici brièvement, en mettant chaque fois en évidence leur insertion spécifique dans le complexe des *alacitas*, les ensembles suivants.
- 34 *Premièrement, des croyances et cultes andins préhispaniques liés à la fertilité.*
- 35 On y trouve, d'une part, ceux qui concernent la fécondité/fertilité des humains, des animaux et des plantes, qui se réalise dans « notre monde », et qui sont pour l'essentiel du domaine de la Pachamama. Cette divinité est invoquée à différents moments de l'année agricole (Van den Berg, 1989) par des rites où s'effectuent notamment des libations (*ch'alla*) et des fumigations (*khoa*), des danses, et la manipulation de miniatures faites de pierres sculptées³³ représentant des animaux, des champs cultivés, des maisons, mais aussi des figures anthropomorphes aux sexes (masculin et féminin) proéminents. L'association de cette divinité avec certaines catégories de rochers et de pierres affleurant à la superficie de la terre (conçues comme des manifestations matérielles de la fécondité de la Pachamama³⁴) est aussi à mentionner.
- 36 D'autre part, et en relation cette fois avec le « monde souterrain »³⁵ on trouve différents êtres chtoniens (Saxqra, Supay...) au statut imprécis, en partie du fait de leur prompt assimilation, dès le XVI^e siècle, au diable issu de la tradition chrétienne, et dont le Tío est l'expression synchrétique actuelle la plus répandue³⁶. Les offrandes les plus usuelles au Tío, dont la statue se trouve à l'intérieur des mines, consistent en alcool, coca et cigarettes allumées que l'on introduit dans sa bouche, les mardis et vendredis ordinaires et, en grande pompe, lors de fêtes majeures³⁷. Ce que l'on attend du Tío au moyen de ces rites relève à la fois de l'ordre de la « chance » : accéder aux bons filons du minerai dont le Tío contrôle la disposition et assure la régénération par son pouvoir fécondant (ses représentations portent un énorme phallus), et s'assurer une protection contre les accidents qui, lorsqu'ils surviennent dans la mine, sont attribués à sa colère et/ou à sa « faim » inassouvie d'offrandes.
- 37 Avec la Pachamama et le Tío, on a affaire à des entités axiologiquement indéterminées, également capables de faire le « bien » et le « mal »³⁸, et dont la puissance erratique n'est canalisable par les humains qu'au moyen de rites qui instaurent une relation de réciprocité. Dans les deux cas également il s'agit de s'assurer du succès des opérations à « haut risque » que sont l'agriculture andine constamment menacée par la sécheresse, la

grêle, le gel, etc., et le travail de la mine soumis en permanence à de redoutables dangers. Ce qui se trouve en jeu ici est la survie des paysans menacés par la famine, et celle des mineurs que la mort guette à chaque instant sur leur lieu de travail. Les rites traduisent alors des solidarités communautaires ou collectives (car le « mauvais comportement », tout comme l'imprudence d'une seule personne, peuvent provoquer le malheur de tous) qu'une relative similitude de conditions vient à son tour renforcer, en même temps que les pratiques collectives de redistribution et de réciprocité (au moyen principalement des fêtes³⁹) en assurent la permanence. En définitive, c'est surtout une protection négative face aux risques, dangers et incertitudes du présent et de l'avenir que l'on cherche à obtenir en l'occurrence, et ceci par une attitude « humble » qui consiste à ne prélever que le strict nécessaire des produits accessibles grâce à la bonne volonté, à renouveler constamment, de la Pachamama et du Tío. La localisation de ces rites (champs, maisons, affleurements rocheux, mines...), ainsi que leur temporalité, qui correspond essentiellement au cycle agricole, en constituent des particularités importantes. Ce cadre spatio-temporel sera bouleversé par la mise en œuvre des logiques inhérentes à la strate suivante.

- 38 *Deuxièmement, l'héritage de la christianisation hispanique*, dont les croyances et les rites ont durablement bouleversé l'univers religieux indigène, tout en introduisant de nouvelles entités surnaturelles (ou douées de pouvoirs surnaturels), dont les identités et les attributs se sont parfois confondus avec ceux des divinités locales, au terme d'un long et problématique procès d'assimilation synchrétique, dont la nature et les modalités sont encore incomplètement élucidées.
- 39 En outre, il est essentiel de rappeler que c'est un catholicisme spécifique qui fut introduit en Amérique dans le sillage de la *conquista*, profondément marqué par la Contre-Réforme et en même temps porteur d'une pluralité d'approches de la mission évangélisatrice⁴⁰. Pour notre propos il faut surtout souligner que ce catholicisme mit à la disposition des populations conquises de nouveaux moyens d'« enchantement du monde », ainsi que de nouvelles pratiques rituelles (à des dates et en des lieux cependant souvent associés aux cultes antérieurs) pour agir sur lui. En particulier, la rapide diffusion du culte des saints (le plus souvent réduit à un culte adressé à l'image des saints), concomitante à l'expansion des dévotions mariales, va bientôt dessiner les contours de ce qui sera actuellement désigné par l'expression de « religiosité populaire » (Briones, 1992). Cette religiosité, par son caractère concret et intéressé, ainsi que par son ritualisme et sa quête de miracles s'inscrit alors sans trop de mal dans une certaine continuité avec les croyances et pratiques préhispaniques. A cet égard on peut aussi affirmer que la christianisation a multiplié les entités auxquelles l'on peut adresser des demandes assorties de clauses de réciprocité⁴¹, et ce d'autant plus qu'une certaine spécialisation s'effectue entre les différents destinataires de la dévotion, dont certains peuvent se charger de réaliser des miracles visant à résoudre des problèmes matériels en faveur d'individus particulièrement méritants. Mais, contrairement à la détermination axiologique des entités surnaturelles que véhicule la doctrine catholique⁴², les traditions boliviennes abondent de cas de châtements consécutifs à des promesses non tenues ou à des dommages infligés aux images saintes⁴³, ce qui témoigne de la persistance d'une conception foncièrement ambivalente des entités surnaturelles. Cette dernière étant par ailleurs confortée par les assimilations très répandues entre la Vierge et la Pachamama, ou encore entre l'éclair et la foudre et saint Jacques (Santiago), thème sur lequel nous ne pouvons pas nous attarder ici.

- 40 Les éléments de ces deux strates vont se mêler, se combiner et s'influencer mutuellement au cours de presque un demi-millénaire d'élaboration syncrétique, différenciée suivant les lieux et les époques au sein d'une société très largement rurale et partiellement étrangère à l'ethos capitaliste. Pour ce qui est des *alacitas*, les divers cultes mariaux et fêtes patronales fourniront les supports à leur diffusion croissante à partir du milieu des années 1970, qui est également un moment de consolidation du marché national bolivien, du fait de l'intensification des échanges entre les différentes villes et zones agroécologiques. Cette délocalisation progressive des *ferias* d'*alacitas* s'effectue alors en concomitance avec la multiplication des dates auxquelles elles se réalisent, en association avec des fêtes liées au calendrier catholique. Ce parallélisme entre l'expansion du marché national et la diffusion spatiale des *alacitas* nous paraît être un élément important pour la compréhension de ce phénomène à l'heure actuelle.
- 41 *Troisièmement, la culture urbaine contemporaine*, qui surgit dans les conditions que nous avons brièvement esquissées plus haut, est un ensemble spécifique de croyances, rites et pratiques identifiées comme folkloriques, qui s'élabore progressivement au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Principalement orientée vers des valeurs et des comportements destinés à promouvoir une mobilité sociale ascendante individuelle et familiale, elle se manifeste surtout dans et par les fêtes⁴⁴, dont elle transforme sélectivement les contenus et les buts, et ce de manière très nette à partir du milieu des années 1970, dont on a déjà évoqué les caractéristiques qui en font un moment charnière dans l'évolution de la société bolivienne.
- 42 C'est alors que l'on assiste à l'apparition de nouvelles danses qui exhibent des valeurs élitistes (les *Caporales* en premier lieu)⁴⁵, et à une nouvelle hiérarchisation des ensembles de danseurs qui participent aux différentes fêtes⁴⁶. Et c'est également le moment où les *alacitas* connaissent la remarquable diffusion que l'on a signalée plus haut, contribuant de la sorte, et à leur manière, à fournir des moyens d'action rituelle (enracinés dans un fond commun de croyances et pratiques syncrétiques) à de vastes secteurs de la population affrontant quotidiennement les aléas du marché, entité axiologiquement indéterminée, ambivalente et incertaine quant aux résultats individuels de son fonctionnement impersonnel. Par le biais des miniatures et de leur manipulation rituelle, il devient alors possible de contrôler et de canaliser à son profit l'indispensable « chance » (Patch, 1970 ; Véricourt, 2000b) qui ouvre la voie de la fortune, dès lors qu'une relation de réciprocité avec une entité potentiellement bienfaisante (Vierge, Christ, Saint ou/et Ekeko) peut être engagée et maintenue. Mais à la différence des rites préhispaniques, c'est maintenant une protection positive qui est sollicitée, et ce non seulement pour survivre physiquement mais surtout pour s'intégrer, par une accumulation de biens et de moyens, dont on cherche à s'assurer directement la possession et la jouissance en oubliant les incertitudes liées à leur production, à un environnement urbain en rapide transformation.
- 43 Les *alacitas* deviennent alors des instruments de gestion (et de contrôle symbolique) des tensions persistantes entre des logiques économiques locales, partiellement précapitalistes, et un marché capitaliste, national et global, dont le fonctionnement impersonnel et souvent vécu comme aléatoire conditionne l'existence d'un nombre croissant de Boliviens. Ceci se donne clairement à voir dans les changements qui affectent les objets vendus et achetés aux *alacitas*, lorsque les produits agricoles et artisanaux traditionnels se voient progressivement remplacés par des produits industriels en miniature, dont beaucoup reproduisent des marchandises fabriquées par des firmes transnationales (voitures, ordinateurs, téléphones portables...). L'accès à ces biens,

permis par la possession de diplômes, de passeports autorisant les migrations des travailleurs, ainsi que de la carte Visa, dont les miniatures se trouvent toujours à la disposition des chalands, participe de la même démarche. Cette dynamique se manifeste, enfin, spectaculairement lorsque l'échange ne concerne plus des marchandises concrètes, mais le moyen même des échanges, à savoir le papier monnaie, et plus particulièrement le dollar, instrument emblématique de la globalisation.

Conclusion

- 44 En centrant notre propos sur les *alacitas* nous avons porté le regard sur une série de pratiques et symboles au moyen duquel de vastes secteurs urbains de la population bolivienne affrontent rituellement les aléas du marché⁴⁷. Mais il ne s'agit là que d'un élément d'un ensemble complexe et dynamique de croyances, représentations, rites et pratiques qui contribuent à caractériser et à signifier la mutation chaotique que connaît actuellement la Bolivie⁴⁸. Dans la mesure où tout succès individuel et/ou familial dépend aussi de conditions macroéconomiques, institutionnelles et politiques, tout autant que de l'accès à des biens et services publics, un autre volet, non moins important, de ce même univers culturel, fournit les codes, croyances et modalités pratiques au moyen desquels l'État, autre entité ambivalente, peut être amené à satisfaire les demandes qui s'adressent à lui. Il est seulement possible d'évoquer maintenant cet aspect qui mérite une étude spécifique qui permettrait, en particulier, de placer la réflexion sur la culture politique bolivienne dans une perspective englobante. Un autre point que nous avons volontairement négligé dans ce travail est celui de la contestation de ces pratiques par la minorité protestante (essentiellement pentecôtiste) de la population, dont les effectifs sont en rapide progression. Ici encore une analyse détaillée s'impose, qui ne trouvait pas sa place dans ces pages. Tout au plus peut-on remarquer que les valeurs individualistes et « modernisatrices » que ces groupes diffusent entrent en concordance conflictuelle avec les tendances générales que nous avons mises en évidence plus haut. Enfin, la mesure dans laquelle cette culture émergente est ou tend à devenir « nationale », notamment sous la forme d'un folklore conçu en termes de patrimoine, soulève une série d'autres interrogations passionnantes.

BIBLIOGRAPHIE

- ABSI P., 2002. « Le pacte avec le diable. Revenus et rapports sociaux dans les mines de Potosí (Bolivie) », *Journal des anthropologues*, 90-91 : 105-120.
- ABSI P., 2003. « Démobilisation de classe et folklorisation rituelle dans les mines de Bolivie », *Journal des anthropologues*, 92-93 : 175-187.
- AGUILÓ F., 1985. « La fiesta de Sta. Veracruz en proceso de cambio », *Nuevamerica*, 3 : 17-21.
- ALBO X., 1998. *Quechuas y Aymaras*. La Paz, VAIPO-PNUD.
- ALBO X., PREISWERK M., 1986. *Los Señores del Gran Poder*. La Paz, CTP.

- ALBRO R., 1998. « Neoliberal Ritualists of Urkupiña: Bedeviling Patrimonial Identity in a Bolivian Patronal Fiesta », *Ethnology*, 37(2): 133-164.
- APONTE J. M., 1991. *Tradiciones bolivianas*. La Paz, Ed. Puerta del Sol.
- BARNADAS J., 1976. *La Iglesia Católica en Bolivia*. La Paz, Juventud.
- BEDREGAL Y., 1958. « Contribución al calendario folklórico de La Paz », *Khana*, 31-32 : 129-134.
- BRIONES R., 1992. « La religión popular en Andalucía y América : aproximación desde la antropología », in Col. *América : Una Reflexión Antropológica*, Diputación Provincial de Granada : 79-92.
- BUECHLER H., 1970. « The Ritual Dimension of Rural-Urban Networks: The Fiesta System in the Northern Highlands of Bolivia », in MANGIN W. (ed.), *Peasants in Cities*. Boston, Houghton Mifflin: 62-71.
- BUTRÓN D., 1990. *La festividad de Nuestra Señora de La Paz, Alacitas y los Artesanos (1825-1900)*. La Paz, s.e.
- BUTRÓN D., 1999. *Epoca de Oro de las Miniaturas en Alacitas (1859-1892)*. La Paz, s. e.
- CAJIAS F., 2001. « Las Fiestas Patronales », in Col. *Visiones de Fin de Siglo. Bolivia y América en el Siglo XX*, IFEA, Historias. La Paz, Embajada de España en Bolivia : 707-719.
- CAVOUR E., 1996. *Alasitas*. La Paz, Maquev.
- CLAVIJO P., 2001. « Morenada... Cuestión de Baile ? », *Reunión Anual de Etnología*, La Paz, II : 227-233.
- CORTES G., 2000. *Partir pour Rester*. Paris, IRD.
- CORTEZ G., 1994. « Ensayo sobre Caporales », *Reunión Anual de Etnología*, La Paz, II : 57-64.
- CRANDON-MALAMUD L., 1993. « Blessings of a Virgin in Capitalist Society: The Transformation of a Rural Bolivian Fiesta », *American Anthropologist*, 95(3): 574-596.
- CUBA S., 2001. « La festividad de Nuestra Señora de La Paz », *Historia (La Paz)*, 25 : 126-147.
- CUENTAS E., 1984. « El "Equeo" y las "Alacitas", Manifestaciones de Aculturación Religiosa », *Boletín de Lima*, 33 : 65-70.
- DIAZ VILLAMIL A., 1999. *Leyendas de mi Tierra*. La Paz, Juventud.
- DORY D., 2003. « Internet en Bolivie, approche méthodologique et essai de diagnostic », *Netsuds*, 1 : 25-46.
- DORY D., ROUX J-C., 1998. « De la coca à la cocaïne : un itinéraire bolivien... », *Autrepart*, 8 : 21-46.
- FERNANDEZ ERQUICIA R., 1992. « La danza andina en el contexto de la fiesta », *Reunión Anual de Etnología*, La Paz, II : 167-174.
- FERNANDEZ JUAREZ G., 1998. « Iqiqu y Anchanchu : enanos, demonios y metales en el altiplano aymara », *Journal de la société des américanistes*, 84(1) : 147-166.
- FERNANDEZ JUAREZ G., 2000. « El culto al "Tío" en las minas bolivianas », *Cuadernos Hispanoamericanos*, 597 : 25-31.
- FRANCOVICH G., 1987. *Los Mitos Profundos de Bolivia*. La Paz-Cochabamba, Ed. Los Amigos del Libro.
- GONZALES W., GARCIA W., 2001. *Historia del Milagro. Antología de Urkupiña*. Cochabamba, Kanata.
- KLEIN H. S., 1994. *Historia de Bolivia*. La Paz, Juventud.

- LAGOS M. L., 1992. «Diversidad y antagonismo en los significados de la fiesta de Urkupiña », *Historia y Cultura*, 21-22 : 85-109.
- LASERNA R., 2001. *Conflictos sociales y movimientos políticos. El año 2000 en Bolivia*. Cochabamba, Ceres.
- LAVAUD J-P., 1976. « Compérage, stratification sociale et rapports de pouvoir à La Paz », *Cahiers des Amériques latines*, 13-14 : 103-125.
- LOZADA B., 2002. «Ritos andinos y concepción del mundo », *Estudios Bolivianos*, 10 : 7-27.
- MAIDANA F., 1999. « La danza de los caporales, orígenes y protagonistas », *Reunión Anual de Etnología*, La Paz, II : 137-143.
- MALLOY J., 1989. *Bolivia : La revolución inconclusa*. Cochabamba, Ceres.
- MARTINEZ N., 1995. « La feria de Alasitas. Un fenómeno de la cultura urbana moderna », *Reunion Anual de Etnología*, La Paz, II : 135-142.
- MARTINEZ F., QUISBERT P., 1999. « Mentalidades. Devanando el Ovillo de la Psique Colectiva » in CAMPERO F. (dir.), *Bolivia en el Siglo XX*. La Paz, Harvard Club de Bolivia : 533-552.
- MEDRANO A., 1984. *Urcupiña. Guía para conocer Cochabamba*. La Paz-Cochabamba, Los Amigos del Libro.
- MÉTRAUX A., 1967. « Fêtes religieuses et développement communautaire dans la région andine », in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard : 239-247.
- MONTANO C., 1989, « Urqupiña y la piedra », in PEREDO R., (ed), *El milagro de Urqupiña*. Cochabamba, Ed. Ideas Unidas : 119-125.
- MÜLLER & Asociados, 2000. *Estadísticas Socio-Económicas*. Banco Santa Cruz.
- NASH J., 1970. « Mitos y costumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia », *Estudios Andinos*, 3 : 69-82.
- PATCH R., 1970. « The Concept of Luck in Indigenous and Hispanic Cultures », *West Coast South America Series*, vol. XVII/4.
- PAREDES R., 1991. *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz, Ed. Puerta del Sol.
- PAREDES-CANDIA A., 1982. *Las Alacitas*. La Paz, Ed. Popular.
- PEREDO R. (ed), 1989. *El milagro de Urqupiña*. Cochabamba, Ed. Ideas Unidas.
- PONCE C., 1982. *Tunupa y Ekako*. La Paz, Juventud.
- POSNANSKY A., 1918. « El Ekeko, Contribución al folklore boliviano », *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, XVI(47) : 180-185.
- STEARMAN A., 1987. *Camba y Colla*. La Paz, Juventud.
- STROBELE-GREGOR J., 1993. « Búsqueda de seguridad y de formas propias de afirmación de la identidad social aymara urbana », *América Indígena*, 3 : 165-177.
- TABOADA N., 1968. *El milagro de Santa Vera Cruz in Indios en Rebelión*. La Paz-Cochabamba, Los Amigos del Libro : 81-96.
- UDAPE, 1993. *Ajuste estructural y crecimiento económico : evaluación y perspectivas del caso boliviano*. Buenos Aires, Ciedla.

- URBANO H., 1991. « Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles », *Anthropologie et sociétés*, 15(1) : 37-54.
- URBANO H., 1992. « Sentiment religieux amérindien dans les Andes. L'invention de l'expérience chrétienne aux XVI^e et XVII^e siècles », *Religiologiques*, 6.
- VAN DEN BERG H., 1989. « Los ritos agrícolas de los aymaras », *Yachay*, 9 : 63-80.
- VERICOURT V. de, 2000a. *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes*. Paris, L'Harmattan.
- VERICOURT V. de, 2000b. « En quête de chance : Les itinéraires rituels de la fortune en Bolivie », *Cahiers des Amériques latines*, 33 : 85-102.
- WEIL J., 1989. « From Ekeko to Scrooge Mcduck: Commodity Fetishism and Ideological Change in a Bolivian Fiesta », *Ideologies and Literature*, 4(1) : 7-29.
- WHITEHEAD L., 1975. « El Estado y los intereses seccionales ; El caso boliviano », *Estudios Andinos*, 10 : 85-118.
- ZALLES E., 1977. *Tradiciones y anécdotas bolivianas*. La Paz, Isla.

NOTES

1. *Alacitas* est une déformation de l'expression aymara : « achète-moi », proférée à cette occasion par les vendeurs de miniatures.
2. Depuis peu des billets d'euro ont également fait leur apparition, mais sans rencontrer un grand succès dans un pays où l'économie est largement dollarisée, en grande partie comme conséquence de l'expérience traumatique de l'hyper-inflation des années 1983-1985. Les lecteurs du *Journal des anthropologues* trouveront une belle photographie de P. Lecoq de l'un de ces postes de vente sur la couverture du n° 90-91 (2002).
3. Les légendes et traditions concernant la foire d'*alacitas* (et l'Ekeko) se trouvent dans Paredes (1991) et Diaz Villamil (1999). Sur les origines de l'Ekeko on dispose de l'étude, peu convaincante, de Ponce (1982). A défaut de solides travaux historiques sur la question, Butrón (1990, 1999) constituent des références utiles à plus d'un titre. On trouvera de bonnes descriptions des *alacitas* de La Paz dans Paredes-Candia (1982), Martinez (1995) et Cavour (1996).
4. Dans cet ordre d'idées le texte de Posnansky (1918), constitue un bon exemple d'élaboration d'une conception continuiste entre les petits talismans andins, dont l'antiquité est certaine, associés aux rituels de fécondité de début de saison des pluies, et l'Ekeko, dont cet auteur présente une photographie datant de 1903 aux caractéristiques similaires, sous quelques réserves qui méritent une analyse plus poussée, à celles qu'il présente actuellement. Or, le fait qu'il y ait dans les deux cas une relation de ces objets avec la fécondité, la fertilité et l'abondance ne dispense pas, à nos yeux, de la nécessité de questionner, notamment par une approche historiographique, ce que la tradition présente comme une simple continuité, gommant de la sorte, comme c'est l'usage dans les constructions de traditions, des transformations et mutations parfois relativement récentes.
5. Ainsi, par exemple, sur la base du dépouillement de la presse de l'époque, Butrón (1990 : 78) indique que la première exposition industrielle fut inaugurée à La Paz le 24 janvier 1859 à 12 heures. Ce qui indique tout au moins qu'à cette heure précise les autorités, les artisans et les autres assistants n'avaient pas mieux à faire qu'à se trouver dans le salon de l'université pour y écouter les discours d'usage. Voir également Butrón (1999).
6. Outre les références citées en note 3, on trouve une très intéressante description de la *feria* d'*alacitas* de La Paz au milieu du XX^e siècle dans Bedregal (1958 : 131-134).

7. Les miniatures ainsi traitées seront ultérieurement déposées sur ou à côté de l'Ekeko au domicile ou dans le lieu de travail des acquéreurs.
8. A titre d'exemples de cette diffusion, Paredes-Candia (1982 : 78-79) mentionne les lieux et dates suivants où se tiennent des *ferias d'alacitas* : Ayata (3 mai), Viacha (dimanche de Pâques), Tiahuanacu (18 septembre), Laja (8 décembre), Santiago de Huata (24 janvier), toutes ces localités se trouvent dans la zone de peuplement aymara du département de La Paz. S'y ajoutent : Cochabamba (19 octobre), Sucre (16-26 juillet), Potosí (autour de Pentecôte) et Oruro (quatre dimanches avant le carnaval). Au milieu de la décennie suivante, Cavour (1996 : 79-86) sans que sa liste soit complète, fait en plus état de la présence de ce marché dans plusieurs centres du département de Cochabamba : Punata (18 mai), Tiquipaya (29 septembre) et, bien entendu, Quillacollo (autour de la fête d'Urkupíña, le 15 août). Dans le département de Chuquisaca il se tient à Tarabuco (première semaine après le Carnaval). Suivant toujours cet auteur, des *alacitas* se réalisent à Santa Cruz (orient bolivien hors de la zone andine) depuis 1972 à partir du 24 septembre, ainsi qu'à Montero (en Semaine Sainte) et lors de la fête de la Vierge de Cotoca (8 décembre). La diffusion de cette manifestation atteindrait à cette époque déjà la ville amazonienne de Trinidad (département du Beni, 18 novembre) et les localités méridionales de Tarija (26 juillet), Yacuiba (6 août)... Cette dernière expansion spatiale est, comme on le verra plus bas, à mettre en rapport avec les migrations des populations andines (*kollas*) vers les basses terres de la Bolivie orientale. Notons enfin l'existence dans la ville péruvienne de Puno (aire de peuplement aymara) d'une *feria d'alacitas* (le 3 mai), associée dans ce cas à l'Ekeko, dont l'origine bolivienne est mise en évidence par les traditions qui s'y rattachent (Cuentas, 1984).
9. Expression quechua signifiant approximativement « là, sur la montagne ». S'écrit parfois Urkupíña ou Urcupíña. Cette festivité prend racine dans un culte marial datant de l'époque coloniale, mais sa spectaculaire expansion ne se produit qu'à partir des années 1970.
10. On estimait en 2003 leur nombre à un demi-million (*Los Tiempos*, 17/08/2003).
11. Ces émigrants à leur tour diffusent le culte de cette Vierge dans leur pays d'accueil. Voir *Los Tiempos*, 14/08/2003 : « Urkupíña se exporta al mundo ».
12. On trouvera des descriptions plus ou moins complètes de cette fête, notamment dans Medrano (1984), Peredo (1989), Weil (1989), Lagos (1992), Albro (1998), Gonzales & Garcia (2001).
13. Ces dernières années, face à l'afflux massif de pèlerins qui risquent de faire disparaître la colline à plus ou moins court terme, la paroisse fait apporter de grands rochers des carrières proches.
14. Depuis quelques années une décharge spéciale a été aménagée à cet effet sur la colline où l'on trouve, en plus des pierres, des maisons, des valises pleines de billets et d'autres miniatures qui portent encore les traces de leur *ch'alla*.
15. La pierre vénérée initialement dans ce sanctuaire, qui évoquait l'aspect tellurique de la Pachamama, a été remplacée en 1945, à l'instigation de la hiérarchie catholique, par un christ crucifié...
16. La référence de base sur les transformations contemporaines de la fête de la Santa Veracruz est Aguiló (1985), alors que ses caractéristiques traditionnelles font l'objet de la courte nouvelle de Taboada (1968).
17. Il s'agit ici d'une sorte de « succursale » d'origine privée d'un culte dont la « maison mère », étudiée par Véricourt (2000a), se trouve dans le nord du département de Potosí. Dans ce complexe syncrétique Santiago (saint Jacques) se trouve associé notamment à la foudre et aux pierres particulières dont font usage les *yatiri*. Parmi les objets que nous avons pu acquérir en ce lieu se trouve un petit tableau avec l'image du saint au bas duquel figure un minuscule billet de cent dollars ainsi que la reproduction d'une voiture en jouet...
18. Ce fait tend d'ailleurs probablement à se généraliser dans une mesure qui nécessite des études complémentaires. Ainsi, par exemple, face à l'église de Sipe Sipe (vallée centrale de

Cochabamba) on trouvait un dimanche ordinaire deux étals d'objets religieux proposant des miniatures (observation faite le 27 juillet 2003).

19. Il s'agit de combinaisons de divers objets et substances rituelles destinées à être brûlées en des moments précis (mardi et, surtout, vendredi) pour générer une fumée agréable à la Pachamama ou (plus rarement) à d'autres divinités andines. Ce rite est généralement désigné par le nom de *khoa*.

20. Suivant les critères en vigueur pour les recensements boliviens sont considérés urbains les centres de 2 000 habitants et plus.

21. Sur ce point l'ouvrage de Stearman (1987) demeure indispensable.

22. Voir Dory & Roux (1998), ainsi que Cortes (2000) qui fournit également un très utile éclairage sur les migrations internationales.

23. Il n'est pas sans intérêt de signaler dans ce texte, consacré notamment à des pratiques festives, que les brasseries figurent parmi les plus grandes industries boliviennes.

24. Sur la révolution bolivienne et ses principales caractéristiques voir Klein (1994 : chap. VIII à X), Malloy (1989). Les principaux traits du fonctionnement de l'État bolivien sont décrits, à presque trente ans d'intervalle, par Whitehead (1975), Laserna (2001).

25. Ces gouvernements n'ont pas modifié substantiellement le fonctionnement ni la nature de l'État bolivien. Mais ce sont de nouveaux segments de la société qui en seront les principaux bénéficiaires : l'armée, bien entendu, mais aussi les patrons de l'agro-industrie orientale, de vastes secteurs des couches moyennes urbaines en voie de consolidation par l'accès aux biens publics, les directions paysannes parfois, etc.

26. Pour un aperçu synthétique de la problématique liée à l'ajustement structurel bolivien : UDAPE (1993).

27. En Bolivie la privatisation s'est réalisée sous la forme de la capitalisation des entreprises anciennement publiques. Sur les mécanismes de ce procédé, à partir de l'exemple des télécoms, voir Dory (2003).

28. Pour avoir une idée de l'énorme importance acquise par l'éducation, il suffit de savoir qu'en 1999 on évaluait à 2 900 000 le nombre de personnes entre 5 et 39 ans immatriculées dans un établissement d'enseignement depuis le préscolaire jusqu'à l'université (Müller & Asociados, 2000 : 471). Ce chiffre, qui correspond à peu près à 36% de la population totale, est, certes, à nuancer par le fort taux d'abandon scolaire et la très médiocre qualité de l'enseignement généralement dispensé à tous les niveaux du système éducatif. Il traduit cependant une tendance massive à considérer les études, et surtout les diplômes (souvent d'abord acquis en miniature aux *alacitas*), comme un moyen individuel d'ascension sociale. Par ailleurs, cette population, de moins en moins analphabète (environ 13% de la population de plus de 15 ans en 2001), et de plus en plus instruite, abrite de nouvelles et puissantes aspirations à améliorer sa condition. Sur certains aspects complémentaires de l'évolution contemporaine des mentalités, voir Martinez & Quisbert (1999).

29. Sur cette question, relativement peu étudiée dans la littérature bolivianiste, voir Lavaud (1976).

30. Essentiellement La Paz, El Alto et Cochabamba.

31. Ce phénomène se trouve clairement mis en lumière dans Crandon-Malamud (1993).

32. Il est impossible d'approfondir ici la question de la construction problématique de l'imaginaire et de l'univers culturel bolivien, abordée de manière stimulante notamment par Francovich (1987). Cet auteur permet, en particulier, de mieux penser les discordances qui interdisent l'élaboration cumulative de l'univers culturel, entre les différents héritages (préhispaniques, coloniaux et républicains) dont les deux premiers furent interrompus par des coupures qui se voulaient chaque fois radicales, (*conquista* et indépendance).

33. Il s'agit des *illas*, dont on trouve, par exemple, une description et une photographie dans Fernandez (1998).

34. Cet élément se retrouve de façon explicite à propos du rituel du *Calvario* d'Urqupiña, par l'association synchrétique Pachamama/Vierge. Voir, entre autres, Montaño (1989 : 121).
35. Pour une première approche des « trois mondes » de la cosmologie andine (céleste, terrestre et souterrain), on peut utilement consulter Albó (1998 : 54-59).
36. Sur le Tío, son culte et ses œuvres voir Nash (1970), Fernandez (2000) et surtout Absi (2002) qui en évoque quelques avatars actuels.
37. La similitude avec certains traitements rituels que l'on prodigue à l'Ekeko est remarquable, et tient probablement en partie à sa parenté (suivant notamment la tradition kallawayá mentionnée par Fernandez, 1998), avec une entité semi-ctonienne redoutable : l'Anchanchu, qui offre également la richesse métallique, mais en contrepartie de pactes relevant de la « magie noire », tout en provoquant généralement la maladie, la folie ou la mort.
38. Ceci est bien mis en évidence par Lozada (2002 : 18-19).
39. Sur le sens et les effets des fêtes andines traditionnelles, le texte de Métraux (1967 : 239-247) demeure essentiel.
40. Sur ces points les travaux de Urbano (1991, 1992) sont de la plus grande utilité, ainsi que de Barnadas (1976) qui fournit un bon panorama historique des cadres institutionnels et doctrinaux de l'évangélisation en Bolivie depuis le XVI^e siècle.
41. On songe, par exemple, aux « promesses » que font les danseurs qui participent aux différentes fêtes religieuses et folkloriques d'effectuer au moins trois ans consécutifs cet effort en l'honneur du Christ, du saint ou de la Vierge que l'on vénère en ce lieu et à cette date.
42. Ainsi, le diable est censé être toujours mauvais, et il n'est pas dans les usages de la Vierge ou d'un saint (bons par définition) de se venger des dévots qui n'allument pas suffisamment de cierges devant leurs images...
43. A titre d'exemple, voir Zalles (1977 : 49-52), Aponte (1991 : 109-114).
44. Mis à part les fêtes privées (baptêmes, mariages, anniversaires...) qui peuvent aussi servir des buts d'ostentation et/ou de consolidation de liens sociaux, ce sont surtout les fêtes patronales et celles du Carnaval se déroulant dans les villes qui expriment cette tendance de manière remarquable. Voir, par exemple, Cajías (2001) et la bonne étude de Albó & Preiswerk (1986) sur la *Fiesta del Gran Poder* à La Paz. Outre les références déjà mentionnées sur Urqupiña, on trouvera d'utiles observations concernant Potosí dans Absi (2003). Pour une vision contextuelle plus ample voir Buechler (1970), Ströbele-Gregor (1993).
45. Voir Cortez (1994), Maidana (1999).
46. Au sommet de la hiérarchie apparaissent alors les *Morenos*, dont le costume figure parmi les plus chers, au détriment d'ensembles plus traditionnels et liés aux célébrations rurales. Sur cette question, que nous pouvons seulement effleurer ici voir Fernandez (1992).
47. Deux de nos étudiants, N. Tchah et C. Blanc mènent actuellement des recherches, dans le cadre de leur maîtrise, à La Paz et à Cochabamba, destinées à compléter la base des données ethnographiques sur les *alacitas*.
48. Dont on trouve une bonne illustration du caractère hybride et ambigu dans l'observation faite par une étudiante qui a dansé au *Gran Poder* dans un ensemble de *Morenos*, constitué par de riches commerçants d'appareils électroménagers (souvent obtenus en contrebande). Evoquant les motivations de certains participants, elle note que pour eux il s'agit avant tout « de conjurer la faute d'être riches », (Clavijo, 2001 : 232), ce qui montre, aussi, la permanence des valeurs communautaires rurales.

RÉSUMÉS

Il est ici question d'un marché d'objets en miniature, appelé alacitas, qui se tient chaque année à La Paz et dont on observe aujourd'hui une diffusion généralisée dans toute la Bolivie. Cette expansion peut s'interpréter comme un élément d'un procès de recomposition dynamique des ressources culturelles permettant de penser et d'influer rituellement sur les facteurs anonymes et aléatoires du marché qui définissent les chances, individuelles et familiales, d'initier ou de maintenir un processus de mobilité sociale pour de vastes couches urbaines boliviennes. Les alacitas deviennent alors des instruments de gestion (et de contrôle symbolique) des tensions persistantes entre des logiques économiques locales, partiellement précapitalistes, et un marché capitaliste, national et global.

This article focuses on the market of miniature objects, called alacitas, which is held each year in La Paz and which is currently spreading to the rest of Bolivia. This expansion can be interpreted as an element in a dynamic process involving the re-composition of the cultural resources which allow people to think about and influence, through rituals, the anonymous and uncertain market factors which define the chances for individuals and families in important urban strata of Bolivian society to initiate and maintain a process of social mobility. The alacitas thus become instruments for the management (and symbolic control) of the enduring tensions between local economic processes, in part pre-capitalist, and a national and global capitalist market.

INDEX

Keywords : alacitas, Bolivia, capitalist market, chance, religious festival, social mobility, wealth

Mots-clés : alacitas, Bolivie, chance, fête religieuse, marché capitaliste, mobilité sociale, richesse

AUTEURS

MICHÈLE CROS

Université de Lyon II

DANIEL DORY

Université de La Rochelle